

ALEJANDRO BÁRCENAS

Machiavelli in esilio: le letture di Leo Strauss e Eric Voegelin

*(Memoria presentata dal s.e. Giulio F. Pagallo nell'adunanza del 15 febbraio 2014)**

All'inizio della Seconda guerra mondiale, l'arrivo negli Stati Uniti di numerosi intellettuali europei fece nascere in molti la convinzione che il progetto di ricostruire – e, in un certo senso, rifondare – l'eredità intellettuale dell'Occidente, potesse essere trasferito a un mondo accademico che apparteneva a un ambiente politico ed economico diverso da quello in cui quel progetto era nato. Ciò nonostante il dibattito presto si ridusse alla ricerca delle origini dei contrasti ideologici che avevano rischiato di logorare il profilo del vecchio continente, nella misura in cui essi rappresentarono una imminente minaccia alla continuità della sua cultura e convivenza civile. Machiavelli, più di ogni altro autore, venne a trovarsi al centro della controversia. Sembrava, infatti, che la crisi della Modernità fosse stata causata dall'oblio in cui erano caduti i principi politici e morali che gli autori dell'età classica avevano sostenuto. Machiavelli e i suoi insegnamenti non erano forse i responsabili principali e diretti di quell'oblio?

LEO STRAUSS: MACHIAVELLI E L'OBLIO DEI VALORI DELL'ETÀ CLASSICA

Fino a qualche tempo fa, Leo Strauss era conosciuto, specie in certi circoli accademici, come un professore tedesco, astruso ma al tempo stesso brillante, il quale, una volta arrivato negli Stati Uniti

(*) La traduzione del testo originale della memoria *Maquiavelo en el Exilio: Las lecturas de Leo Strauss y Eric Voegelin*, è del presentatore.



FIG. 1 - Leo Strauss (1899-1973).

nel 1937, aveva trascorso la maggior parte della sua vita accademica presso l'università di Chicago.¹ Anche se non è mai diventato una figura d'intellettuale conosciuto dal grande pubblico e per quanto la sua interpretazione antipositivista della filosofia politica abbia raccolto un riconoscimento relativamente modesto, ad ogni modo Leo Strauss è attualmente uno studioso di fondamentale importanza nel campo degli studi politici.² I suoi scritti sono oggi largamente diffusi, letti e commentati; in particolare, la sua interpretazione di Machiavelli occupa un posto preminente fra i numerosi studiosi nordamericani del Segretario fiorentino. È da dire, inoltre, che l'influenza di Strauss non è rimasta chiusa entro le mura universitarie. Durante la presidenza di George W. Bush, Strauss e le sue idee sono stati accusati di influenzare

(¹) Cfr. CATHERINE H. ZUCKERT-MICHAEL ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 1; e STEVEN B. SMITH, ed., *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 24. Per la biografia di Strauss, v. DANIEL TANGUAY, *Leo Strauss: Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, e EUGENE R. SHEPPARD, *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a political Philosopher*, Lebanon, Brandeis University Press, 2006.

(²) Cfr. JOHN A. MURLEY, *Leo Strauss and His Legacy: A Bibliography*, Lanham, Lexington, 2005; il libro contiene più di 15.000 voci e rimandi, distribuiti in più di 900 pagine.

la politica estera nordamericana, diretta o consigliata in quegli anni da chi all'università era stato suo allievo, o da intellettuali che professavano apertamente le sue idee. Vale la pena di ricordare che, curiosamente, il personaggio Machiavelli non rimase mai assente dalle discussioni suscitate dai seguaci di Strauss. Lo stesso Strauss – trasformato in ‘assessore politico’ – fu considerato allora come un Machiavelli occulto, un maestro cinico, che spingeva i suoi allievi a credere che la loro superiorità intellettuale li autorizzava a governare la maggior parte dell'umanità con l'arma dell'ipocrisia.³ Grazie a un curioso ribaltamento della storia, nel nuovo millennio Leo Strauss è stato dipinto come un pensatore poco raccomandabile, un ‘machiavellico’ insomma. Quella stessa immagine ambigua di Machiavelli, che gli scritti di Strauss avevano contribuito a costruire, alla fine si riaffacciava per oscurare sotto una maschera sinistra la memoria dello studioso.

Il motivo che spinse Strauss a studiare l'opera di Machiavelli, era direttamente legato al clima politico europeo che l'aveva costretto all'esilio. Dal suo punto di vista, infatti, l'immoralità e irreligiosità delle dottrine dello scrittore fiorentino avevano predisposto il terreno perché nascessero le «radici alla tirannide contemporanea, mediante il principio machiavellico per cui il fine giustifica qualsiasi mezzo».⁴ Per questa stessa ragione, il pensiero di Machiavelli ebbe un peso determinante nella decisione di Strauss di scegliere la residenza negli «Stati Uniti d'America, dato che è possibile affermare che è l'unico paese al mondo, la cui fondazione avvenne in opposizione dichiarata ai principi machiavellici».⁵

(³) JEET HEER, “The Philosopher”, *The Boston Globe*, 11 maggio 2003; v. anche GERHARD SPÖRL, “The Leo-conservatives”, *Der Spiegel*, 4 agosto 2003. Tuttavia, questa caratterizzazione di Strauss è stata criticata da ZUCKERT & ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss*, cap. 5. L'influenza esercitata da Strauss è stata studiata in SHADIA B. DRURY, *Leo Strauss and the American Right*, London, Palgrave, 1999; KENNETH L. DEUTSCH-JOHN A. MURLEY, *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999; ANNE NORTON, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven, Yale University Press, 2004; THOMAS L. PANGLE, *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006; TONY BURNS-JAMES CONNELLY, *The Legacy of Leo Strauss*, Thorverton, Imprint Academic, 2010; PAUL E. GOTTFRIED, *Leo Strauss and the Conservative Movement in American*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

(⁴) LEO STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pp. 13-14 [Trad. it.: *Pensieri su Machiavelli*, a cura di G. De Stefano, Milano, Giuffrè, 1970].

(⁵) *Ivi*, p. 13.

Giudicata nel suo complesso, la posizione di Strauss non ammette equivoci: il pensatore fiorentino è famoso per essere l'unico filosofo che storicamente abbia associato il proprio nome al principio tacciato da tutti i pensatori dell'età classica come perverso nel vero senso della parola. «Machiavelli», scrive Strauss, «proclama apertamente e con aria trionfale una dottrina corruttrice, che gli scrittori antichi, pur avendola presa in considerazione, mantennero segreta, o accompagnarono con manifestazioni evidenti di rifiuto». ⁶ E tuttavia, com'è potuto accadere, secondo Strauss, che Machiavelli abbia potuto meritare, in fin dei conti, una menzione tanto 'onorevole'?

Machiavelli si allontana dalla tradizione politica classica per diversi motivi, il più importante dei quali, a giudizio di Strauss, consiste in quel suo «conato» di aprire «una via, la quale, non essendo suta [*stata*] ancora da alcuno trita [*percorsa*]», oltre alle critiche, gli potrà recare qualche merito e soddisfazione. ⁷ Infatti, sin dall'inizio dei *Discorsi*, Machiavelli avverte che i suoi scritti si basano in certi «modi et ordini nuovi», che affrontano pericoli simili a quelli cui vanno incontro gli esploratori che solcavano gli incogniti oceani medioevali. Secondo Strauss, tuttavia, il nuovo modo di concepire la politica tradisce il pensiero dei classici, in quanto l'impresa di Machiavelli implica un insieme di principi nuovi da adottare nel campo della politica, il cui fine principale non è più quello di mostrare come 'dovrebbero' vivere i cittadini, ma di come 'realmente' vivono.

L'intera tradizione degli scritti cosiddetti 'utopici' – dell'antichità, come pure delle epoche successive – veniva abbandonata allo scopo di costruire un sistema basato sulla natura reale degli uomini. Questo comportava, per esempio, che lo sforzo teorico intrapreso da Platone di fondare nella *Repubblica* una città «edificata a parole», ⁸ per aiutare

⁽⁶⁾ *Ivi*, p.10. Conviene ricordare che la prospettiva di Strauss, che cioè Machiavelli abbia tradito la concezione classica della politica, era stata precedentemente difesa dal suo maestro Ernst Cassirer: cfr. ID., *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 135. Sebbene Strauss abbia mostrato, nella recensione del *Mito dello stato*, di non condividere molti degli elementi contenuti in quel libro, i due studiosi si conoscevano da molti anni, essendo stato Cassirer ad Amburgo il tutore della tesi di dottorato di Cassirer. Cfr. LEO STRAUSS, *Review of the Myth of the State by Ernst Cassirer*, «Social Research», 14, 1 (1947), pp. 125-128; e PAUL E. GOTTFRIED, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America. A Critical Appraisal*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 20.

⁽⁷⁾ «[...] ho deliberato entrare per una via, la quale, non essendo suta ancora da alcuno trita, se la mi arrecherà fastidio e difficoltà, mi potrebbe ancora arrecare premio»: NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Discorsi sulla prima decina di Livio*, I.1.

⁽⁸⁾ «τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν»: PLAT. *Rep.*, 369c.

Glaucone e Adimanto a capire l'essenza della giustizia, risultava essere una fatica insignificante. Agli occhi di Strauss, invece, l'impostazione di Machiavelli consiste nell'esame e nella difesa degli argomenti di Callicle nel *Gorgia*, o dell'atteggiamento di Trasimaco nella *Repubblica*.⁹

Strauss ritiene che quando Platone suggerisce ai suoi interlocutori di fondare una città «a parole», non ricorre affatto alla tattica scaltra e disonesta del tiranno, che sfrutta a proprio vantaggio la città effettivamente esistente. La *Repubblica* di Platone rappresenta, al contrario, l'intento di richiamarsi alla fama che accompagna i fondatori di città. Rispetto al tiranno, la differenza risiede nel fatto che «il fondatore deve consacrarsi completamente al benessere della propria città, giacché è tenuto a curare il bene comune, ossia essere giusto»;¹⁰ mentre il realismo di chi esercita unicamente il potere di governare, giudica la politica dal punto di vista di chi bada soltanto a trarre comunque profitto da ciò che esiste.

In altre parole, il torto più grave che Machiavelli ha commesso nei confronti della tradizione classica, dipende dal fatto che egli non ha inteso riferirsi a ideali morali superiori alla realtà fattuale. Quello che i suoi scritti presentano con l'apparenza di un «ordine nuovo», non è altro che la svalutazione deliberata di uno degli scopi fondamentali del pensiero antico, cioè il miglioramento della natura umana. Scrive Strauss: «tale scopo fu ridotto in modo tale, da aumentare la probabilità del suo conseguimento».¹¹ Insomma, Machiavelli, al riferirsi alle inclinazioni più elementari del *volgo*, aveva manifestamente limitato il valore originale di ciò che significa realizzare una società buona e conseguire una vita virtuosa.

A più riprese, Machiavelli argomenta con forza contro coloro che, secondo tradizione, hanno disprezzato le masse popolari. Tuttavia, malgrado Machiavelli creda che «la moltitudine è più sava e più costante che uno principe»,¹² e questo «può indurci a pensare che, in una certa misura, esista un giudizio favorevole nei confronti della gente comune»,¹³ in realtà l'affermazione rientra, secondo Strauss, nell'analisi negativa delle virtù morali che Machiavelli ha condotto. La cui conclusione è che esse non necessitano di un principio che sia diverso da

⁽⁹⁾ Cfr. PLAT., *Gorg.*, 489° e *Rep.*, 338c.

⁽¹⁰⁾ L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 289.

⁽¹¹⁾ LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 178 [trad. it.: ID., *Diritto naturale e storia*, Genova, Il melangolo, 1990].

⁽¹²⁾ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., I, 58.

⁽¹³⁾ L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 294.

⁽¹⁴⁾ *Ibidem*.

quello presente nella società così com'è; di conseguenza, «non avranno un altro e superiore fondamento nelle richieste della mente».¹⁴

D'altro canto, le persone dotate di *virtù* conoscono il mondo unicamente per conservare se stesse e in questo modo servire i propri interessi egoistici. Per Strauss, questa «visione limitata della natura umana»¹⁵ fa sì che negli scritti di Machiavelli la caverna platonica si converta nella vera essenza della vita. In questo modo, viene disattesa la necessità di uscire dalla caverna e aspirare alla perfezione della vita contemplativa; e quando si cessa di anelare alla costruzione di una società basata sulla ragione, allora si finisce per abbandonare il programma di moderare l'influenza delle passioni. E dato che la *Fortuna* deve essere domata, poiché non si può dipendere dal caso e neppure dalla volontà di Dio, la sua sottomissione si raggiunge non già disinteressandosi dei beni materiali, ma piuttosto accrescendone il possesso. È questo il motivo per cui Strauss ritiene che nel suo modo di vedere le cose Machiavelli interpreti l'umanità «alla luce di ciò che è subumano, invece di ciò che si eleva al di sopra dell'uomo».¹⁶

Allorché gli uomini non si pongono alcun obiettivo, né qualche meta da raggiungere, la loro condizione remissiva li rende incapaci di accogliere principi di giustizia durevoli. Da questo discende che le loro azioni siano determinate da certi bisogni immediati, i quali certamente possono servire agli uomini come condizione indispensabile per raggiungere qualsiasi altro obiettivo, ma non quello della loro perfezione. La conclusione finale di Strauss è che il nuovo cammino che Machiavelli ha aperto per ampliare e completare le precedenti visioni della storia, in realtà finisce per trasformare in qualcosa di pericolosamente superficiale lo stesso concetto di civiltà.

Non pare, dunque, che Machiavelli evochi la potenziale bontà o perfezione della natura umana. Diversamente da scrittori come Aristofane¹⁷ e Platone, sembrano essere assenti in lui le grandi questioni circa la bontà, l'amore e la saggezza, della cultura classica. In particolare, il problema della saggezza non pare di particolare interesse per l'autore fiorentino, «dovuto al fatto che per lui», scrive Strauss, «la giustizia non rappresenta un tema importante».¹⁸

Tuttavia, forse mette conto d'annotare che per quanto Strauss non abbia potuto trovare negli scritti di Machiavelli una definizione

⁽¹⁵⁾ *Ibidem.*

⁽¹⁶⁾ *Ivi*, pp. 296-7.

⁽¹⁷⁾ Cfr. LEO STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

⁽¹⁸⁾ *Id.*, *Thoughts on Machiavelli*, p. 295.

formale di giustizia, ciò non significa che la stessa non seguiti a essere un elemento implicito – e cruciale – della sua filosofia politica. Per esempio, in disaccordo con la lettura di Strauss, Erica Benner nel libro *Machiavelli's Ethics* ha suggerito che in Machiavelli il rapporto fra giustizia e ordine si stabilisce in questi termini: l'ordine e la giustizia non sono valori indipendenti, che in certe situazioni entrano in contrasto l'uno con l'altro, per cui si è obbligati a scegliere qual è il più importante e prevalente. È vero invece che in ogni caso, poiché l'ordine dipende dalla giustizia, la giustizia ha sempre valore di principio, anche se questo, a giudizio di alcuni osservatori, può mettere in pericolo quello che essi stimano essere ordine. Le istituzioni che non assolvono all'obbligo di preservare la giustizia, o che sono vissute come ingiuste da coloro che vivono al loro interno, sono prive di legittimazione e conseguentemente non sono stabili. In nessun modo meritano di essere chiamate ordini; al più, possono essere descritte come ordini apparenti, fino a quando non vengono meno e spariscono per mancanza di legittimità.¹⁹

Ciò nonostante, nell'ottica di Strauss, l'unico processo evolutivo che si trova in Machiavelli è quello che vede le passioni distruttive trasformarsi in desiderio di gloria. Poiché gli uomini, a giudizio di Machiavelli, non possiedono un'inclinazione naturale grazie alla perfezione che è intrinseca alla loro natura, vale a dire di esseri razionali, destinati a vivere in società, Strauss giunge alla conclusione che per lo scrittore fiorentino tutte le passioni, in fin dei conti, hanno necessariamente il medesimo status. L'onore, la ricchezza, l'amore e l'odio, sono tutte e allo stesso modo passioni, ma del tipo che Strauss chiama «passioni d'interesse proprio».²⁰ Gli uomini si preoccupano solamente del proprio benessere, ma anche questo implica una loro preoccupazione per il benessere della società, giacché l'esistenza di quel primo benessere dipende direttamente dal secondo. A giudizio di Strauss, pertanto, gli insegnamenti di Machiavelli indicano «in che modo uno deve dedicarsi al bene comune muovendo dall'egoismo iniziale: la ragione è meno forte delle passioni».²¹ Per questo, l'arte della politica deve proporsi, al massimo, come guida delle passioni – le buone come

(¹⁹) ERICA BENNER, *Machiavelli's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 297-8. Cfr. anche ROBERT A. KOCIS, *Machiavelli Redeemed: Retrieving His Humanist Perspectives on Equality, Power and Glory*, Bethlehem, Lehigh University Press, 1998, cap. 8.

(²⁰) L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 280.

(²¹) *Ivi*, p. 281.

le cattive – affinché esse collaborino in vista del bene comune e siano al suo servizio.

In questo senso, le persone dotate di maggior talento dovranno contrastare le inclinazioni egoiste e confidare nella propria *virtù*, in modo da riunire le capacità necessarie ad acquistare la gloria più grande – una gloria che sarà vantaggiosa per tutti nella misura in cui farà ricco, rispettato e forte il governante. Ma succede a volte che ciò che per la politica è bene, risulti incompatibile con i piaceri più egoistici e immediati. In questi casi, occorre mirare al bene comune, ma in maniera che possa garantire la felicità particolare di chi governa. Per questo motivo, «l'unico desiderio egoista che può spingere gli uomini a occuparsi con passione della felicità di posteri lontani nel tempo, è l'aspirazione a una gloria immortale e perenne». ²²

La gloria è riservata a coloro che sanno riconoscere gli uomini e le società per quello che sono nella loro realtà effettiva. La volontà che costoro hanno di ottenere la maggior gloria possibile, non ha a che vedere con il loro sviluppo in quanto singoli individui, ma si basa sulla trama degli eventi di questo mondo e da essa dipende. L'unica trasformazione possibile, per così dire, riguarda il loro egoismo che, portato all'estremo, si modifica in dedizione al bene comune, precisamente grazie al desiderio di gloria. Non è previsto, dunque, un passaggio a un livello superiore di umanità, come avviene nella filosofia classica. Per questo, Strauss conclude che «in Machiavelli la trasformazione dell'uomo a causa del desiderio di gloria, pare essere l'unica conversione possibile». ²³

Ciononostante, Strauss osserva che almeno in questo il pensiero di Machiavelli non si discosta dalla tradizione classica: al riconoscere la dignità della vita politica, infatti, egli è contrario all'edonismo. ²⁴ Ad ogni modo, il piacere più grande è quello che proviene dalla gloria. Una gloria che il Trasimaco della *Repubblica* o il Callicle del *Gorgia*

(²²) *Ivi*, p. 286. A proposito del tema della gloria in Machiavelli, cfr. RUSSELL PRICE, *The Theme of Gloria in Machiavelli*, «Renaissance Quarterly», 30, 4 (1977), pp. 588-631; VICTOR A. SANTI, *La 'gloria' nel pensiero di Machiavelli*, Ravenna, Longo, 1979; DAN ELGAR, *Glory and the Boundaries of Public Morality in Machiavelli's thought*, in «History of Political Thought», 7 (1986), pp. 419-38; CARLO VAROTTI, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento. Da Petrarca a Machiavelli*, Milano, Mondadori, 1988; TOMÁS A. CHUAQUÍ, *La ética política de Maquiavelo. Gloria, poder y los usos del Mal*, «Estudios públicos», 79 (2000), pp. 403-35; e HILLAY ZAMORA, *A World without a Saving Grace. Glory and Immortality in Machiavelli*, «History of Political Thought», 28, 3 (2007), pp. 449-68.

(²³) L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 289.

(²⁴) Cfr. *Ivi*, p. 291.

possono raggiungere dato che in loro è assente il desiderio del bene comune. Dal punto di vista di Machiavelli, i due personaggi non hanno colto la dignità che adorna il legame che stringe saldamente insieme l'esercizio del potere e la dedizione al bene comune, l'interesse privato e quello pubblico.

Secondo Strauss, l'unico riscatto possibile per Machiavelli sarebbe potuto essere quello di ristabilire il primato del bene, con il ritorno a quelle esperienze fondamentali dalle quali mosse inizialmente la sua ricerca. «La filosofia deve evitare di voler essere edificante», ha scritto Strauss con qualche preoccupazione, «proprio quando è di necessità edificante». ²⁵ Per questo, «l'obbligo di dimostrare la tesi contraria spetta a coloro che affermano che c'è stato progresso in ragione del fatto che siamo andati oltre gli autori classici, e non a quanti negano che ci sia stato». ²⁶ Anche se esistono differenze concettualmente importanti fra classici e moderni, questa di per sé «non è una buona, o sufficiente, ragione per abbandonare il contesto classico». ²⁷ Strauss ritiene che l'orizzonte concettuale della politica moderna trovi giusta collocazione all'interno della cornice classica; meglio ancora: che esso non possa essere adeguatamente compreso al di fuori di tale cornice. Pertanto, solo se si è appreso dagli autori classici qual è la natura della tirannide, sarà possibile aprire uno spazio teorico appropriato, tale da consentire l'esame di quei regimi ad essa somiglianti, che si sono succeduti nella storia.

ERIC VOEGELIN: MACHIAVELLI E L'ILLUSIONE GNOSTICA

Come nel caso di Strauss, anche per Eric Voegelin la conquista del potere da parte del Partito nazionalsocialista significò l'improvvisa e drastica interruzione della sua carriera accademica in Europa. Voegelin arrivò negli Stati Uniti a conseguenza dell'annessione (*Anschluss*) dell'Austria avvenuta nel 1938; ma non perché fosse stato accusato di essere comunista, cattolico o ebreo, ma perché – come egli stesso

⁽²⁵⁾ *Ivi*, p. 299.

⁽²⁶⁾ LEO STRAUSS, *Strauss response to Voegelin's Review. Restatement on Xenophon's Hiero*, in *Faith and Political Philosophy: the Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, PETER EMBERLEY and Barry COOPER ed., University Park, Pennsylvania State University Press, 1993, p. 55.

⁽²⁷⁾ *Ivi*, p. 50.

⁽²⁸⁾ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989, pp. 44-45.



FIG. 2 - Eric Voegelin (1901-1985)

ricordò anni più tardi – s’era ispirato a una delle qualità che Max Weber esige da ogni studioso, vale a dire la «integrità intellettuale (*intellektuelle Rechtsschaffenheit*)».²⁸ Anche se dovette andare in esilio a causa di circostanze personali diverse da quelle di Strauss, entrambi gli studiosi sperimentarono personalmente la violenza implacabile esercitata dall’autoritarismo che in quegli anni s’era imposto nella loro patria. Cionondimeno, Voegelin interpreta Machiavelli, l’autore che Strauss accusa di essere maestro di tiranni, in modo profondamente diverso.

Voegelin muove da un’osservazione preliminare, che cioè l’ombra delle censure che si è allungata su Machiavelli, deve essere intesa come il segnale che «qualcosa di straordinario è avvenuto, una drastica rottura con la tradizione che è venuta interrogando la politica».²⁹ La situazione eccezionale di cui parla Voegelin, raggiunse l’apice durante la serie degli eventi che furono, secondo la sua caratterizzazione, le cause del «trauma del 1494». Machiavelli e con lui la sua generazione furono testimoni, da un lato, dell’impotenza dei principi italiani; dall’altro, dell’occupazione da parte delle truppe francesi, spagnole e svizzere di territori prosperi, a seguito di eventi che non avevano altro significato

⁽²⁹⁾ ERIC VOEGELIN, *History of Political Ideas. Renaissance and Reformation*, ed. David L. Morse and William M. Thompson, Columbia, University of Missouri Press, 1998, p. 31. Le pagine su Machiavelli si leggono anche in ID., *Machiavelli’s Prince. Background and Formation*, «Review of Politics», 13 (1951), pp. 142-168.

che di essere la manifestazione nuda e cruda del potere. D'altra parte, quelle invasioni non intendevano affatto essere espressione di energie civilizzatrici: si trattava semplicemente di stati più potenti che conquistavano un paese debole e diviso.

Gli eventi che accaddero nel cuore dell'Europa nel 1494 e nel 1933 sembrano avere in comune importanti corrispondenze. In entrambi i casi, per coloro che ne fecero esperienza diretta, la realtà del potere e la sua capacità di distruzione si presentarono come meri fatti. In questo senso, si potrebbe dire che – come prima era capitato a Machiavelli – tanto Strauss che Voegelin furono testimoni di un potere che si manifestava nella forma più spietata ed egoista. Pertanto, non risulta difficile cogliere, come ha fatto Hans-Georg Gadamer, «un legame fra i due studiosi, che è consistito, in misura non piccola, nella vicinanza delle rispettive patrie, vittime del Nazionalsocialismo».³⁰ E tuttavia, il tipo di condanna che Strauss ha espresso nei confronti di Machiavelli, è del tutto assente in Voegelin.

Secondo Voegelin, quel tipo di condanna non soltanto non sarebbe d'aiuto nella comprensione del Rinascimento, ma anche di qualsiasi altra esperienza storica. Peggio ancora, quel tipo d'approccio, tipico cioè del 'moralista', può finire per nascondere la realtà del potere sotto il manto di una precettistica morale predefinita. È questo il cuore della disputa fra Strauss e Voegelin. Quanto a Machiavelli, il «trauma del 1494», secondo Voegelin, aveva spinto il filosofo fiorentino a rendersi conto della necessità di ripensare la politica, una volta superati i pregiudizi medioevali. Inoltre, la coscienza di dover rompere con la tradizione significava che la disgregazione della cristianità ufficiale e istituzionalizzata aveva colpito ogni settore della realtà, e che, scrive Voegelin, a causa di questa crisi il «senso del dovere e dell'impegno nei confronti dello spirito di un intero mondo si stava dissolvendo».³¹ In fin dei conti, ciò che Machiavelli osservava nella vita di ogni giorno erano «l'inflessibile insistenza nel pretendere diritti e la ricerca di vantaggi personali e istituzionali, senza alcuna preoccupazione per la distruzione dell'ordine nel suo insieme».³²

Il segno distintivo dell'interpretazione di Voegelin sta nell'aver compreso che il pensiero di Machiavelli nacque come parte integrante delle circostanze storiche, religiose e filosofiche dei secoli XV e XVI.

⁽³⁰⁾ HANS-GEORG GADAMER, *Philosophizing in Opposition. Strauss and Voegelin on Communication and Science*, in *Faith and Political Philosophy*, p. 249.

⁽³¹⁾ E. VOEGELIN, *History of Political Ideas*, cit., p. 35.

⁽³²⁾ *Ibidem*.

Tali circostanze offrivano una giustificazione al tentativo di superare certe posizioni che negavano la possibilità di raggiungere la felicità in questo mondo; in particolare quella difesa nel *De civitate Dei*:³³ «l'orgoglio degli uomini è così testardo, che essi credono che il bene supremo si trovi in questa vita e che essi stessi siano gli autori della loro felicità».³⁴ Pertanto, le idee di Machiavelli non sono le sole a trascurare la tradizione classica, in modo che la difesa dell'uso indiscriminato della forza consigliato da Trasimaco e Calliche risulti ammissibile. Si deve dire piuttosto che «gran parte di ciò che nella sua opera viene considerato di solito come enigmatico, strano, sgradevole, o immorale», scrive Voegelin, «perde questo carattere non appena non siamo costretti ad attribuirlo al solo Machiavelli, ma lo possiamo riconoscere come facente parte del clima intellettuale in cui tali idee si formarono».

Secondo Machiavelli uno dei fattori principali che spiegano la crisi del suo tempo, è la decadenza del cristianesimo, una decadenza in buona parte determinata dalla degenerazione istituzionale del papato.³⁵ Dal suo punto di vista, tale situazione aveva fatto sì che i suoi contemporanei fossero più deboli che gli antichi. Benché l'esperienza cristiana abbia esercitato un ruolo importante nella filosofia agostiniana e abbia aiutato la gente a sopravvivere alla rovina del mondo romano, la conseguenza fu che il mondo perse ciò che Machiavelli chiama «l'onore del mondo».³⁶ Il cristianesimo significò la difesa di valori che si richiamavano alla sofferenza, alla pietà e al sacrificio; ma questo indusse le persone a comportarsi con umiltà e, conseguentemente, venne

(³³) «Anche se è vero che durante l'età medioevale l'influenza di San Agostino fu sempre importante, essa tuttavia assunse un'importanza speciale durante il periodo del Rinascimento»: PAUL OSKAR KRISTELLER, *Augustine and the Early Renaissance*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, p. 356. Cfr. anche HENRY XAVIER ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1955; EUGENE TESELLE, *Living in Two Cities. Augustinian Trajectories in Political Thought*, Scranton, University of Scranton Press, 1998; e PAUL R. WRIGHT, *Machiavelli's City of God. Civic Humanism and Augustinian Terror*, in *Augustine and Politics*, ed. JOHN DOODY, KEVIN L. HUGHES and KIM PAFENROTH, Lanham, Lexington, 2004, pp. 297-336.

(³⁴) AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI, *De Civitate Dei*, ed. B. Dombart and A. Kalb, Turnhout, Brepols, 1955. La traduzione che si presenta è stata rivista alla luce della versione di WILLIAM CHASE GREEN, *City of God*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, XIX. 4.

(³⁵) E. VOEGELIN, *History of Political Ideas*, cit., p.55.

(³⁶) N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., I. 11-12.

affievolendosi l'apprezzamento morale del mondo.³⁷ Per i pagani, in cambio, proprio nell'*onore del mondo* risiedeva il vero e massimo bene.

Secondo Voegelin, Machiavelli avvertì che la scomparsa delle strutture cristiane era all'origine dell'impressione che il mondo fosse destinato a cadere in rovina, a meno che la paura di un principe non venisse a sostituire il timore che prima era suscitato dalla religione. L'ordine sarà l'effetto della *virtù* di una sola persona: l'eroe politico. «La *virtù* del principe conquistatore», scrive Voegelin, «si convertirà nella fonte dell'ordine e, poiché l'ordine trascendente dell'esistenza s'era trasformato in lettera morta per i pensatori italiani del secolo XV, la *virtù ordinata* del principe, in quanto principio dell'unico ordine effettivamente reale, acquista dimensioni umane, divine ed eroiche».³⁸

In opposizione ai valori che la cristianità aveva praticato, Machiavelli mirava a scuotere i suoi lettori e sottrarli a quella disposizione passiva che li conduceva ad accettare e sopportare quietamente le tragiche circostanze del loro tempo. Era questa l'unica via possibile perché l'Italia potesse uscire dalla condizione miserevole in cui si trovava. Secondo Machiavelli, alla persona che disponga delle qualità eroiche adeguate e sia consapevole delle peripezie della fortuna, le avversità della storia offrono l'opportunità di restaurare lo stato ricorrendo alla propria *virtù*. In questo modo, per Voegelin, Machiavelli forgia un nuovo mito affinché la politica possa funzionare: «questo fatto va assunto come criterio fondamentale per l'interpretazione del suo pensiero, se vogliamo evitare di ridurre erroneamente la sua teoria politica alla scoperta del fatto che, per la presa del potere, i mezzi malvagi sono spesso più utili dei buoni».³⁹

Il mito dell'ordine instaurato mediante il potere mondano, è il principio di fondo presente negli scritti di Machiavelli. Voegelin ritiene che la fondazione e restaurazione degli ordini antichi sono manifestazioni di una sorta di forza cosmica, la quale richiama il concetto stoico di natura. Tale energia umana costituisce da sola la sostanza dell'ordine, dato che non esiste più il timore nei confronti della divinità superiore; e quando essa opera all'interno del corso della politica attraverso la *virtù* di un singolo uomo straordinario, questo significa che si è raggiunto un legame razionale fra i mezzi e i fini. Per Voegelin,

(³⁷) Oltre a San Agostino, la formulazione di tali valori all'interno della tradizione cristiana rimonta alla diffusione della *Psychomachia* di Prudenzio, all'inizio dell'epoca medioevale. Cfr. SINÉAD O'SULLIVAN, *Early Medieval Glosses on Prudentius' Psychomachia. The Weitz Tradition*, Leiden, Brill, 2004.⁽³⁸⁾ E. VOEGELIN, *History of Ideas*, cit., p. 56,

(³⁹) *Ibidem*.

se si analizza Machiavelli senza prendere in considerazione il «mito dell'eroe» e la sua concezione della *virtù*, «l'etica di Machiavelli rimane affatto incomprensibile». ⁴⁰

In questo senso, Machiavelli pensa che l'individuo che scambia la propria ambizione personale con la *virtù*, rappresenta una forza contraria all'ordine cosmico. Quando la *virtù* agisce in modo appropriato, allora gli individui eccezionali appartengono alla classe dei 'fondatori' di stati, e non dei loro 'profittatori'. Per questo motivo, Voegelin pensa che l'etica di Machiavelli non si identifichi affatto con la filosofia del potere sostenuta da Trasimaco e Callicle, poiché «essa può distinguere fra la *virtù* che mira a stabilire un ordine oggettivamente buono e la forza dell'individuo che instaura solamente un potere personale». ⁴¹ Agli occhi di Machiavelli, la *virtù* che agisce all'interno delle circostanze determinate dalla fortuna, instaurerà un ordine finalizzato all'*onore del mondo*. E tuttavia, le azioni corrispondenti, commenta Voegelin, «devono trovare giustificazione nei valori di cui si servono e che realizzano. Se invece servono per conquistare un potere sprovvisto di valore, allora ciò che resta non è altro che immoralità». ⁴²

Il 'mito' creato da Machiavelli si fonda sulla premessa che l'ordine forgiato dalla persona con *virtù* considera il mondo reale come il *summum bonum*. Nel cristianesimo, invece, il *summum bonum* si colloca in un regno trascendente e il mondo reale occupa nella scala dell'essere un gradino molto più basso. È questa la gerarchia morale cui allude Strauss allorché afferma che Machiavelli non aspira a valori superiori e solamente si concentra sulle forme estreme dell'agire, mentre, invece, non bada a come in realtà vivono le persone. ⁴³ Strauss, inoltre, qualifica il «desiderio di gloria» come un fine non degno per un individuo eccezionale. In questo senso, sembra che egli condivida l'affermazione di San Tommaso d'Aquino nel *De regimine principum*, vale a dire che un buon governante deve evitare a tutti i costi la gloria mondana, pensando di poter così meritare ricompense celesti. ⁴⁴ Da questo punto di

⁽⁴⁰⁾ *Ivi*, p. 64.

⁽⁴¹⁾ *Ivi*, p. 70. Machiavelli condanna in forma esplicita tale condotta deviata, nel corso dell'analisi del comportamento di Agatocle di Siracusa, che «tenne sempre [...] una vita scellerata»; per cui «non si può ancora chiamare virtù ammazzare li sua cittadini, tradire li amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione; li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria»: NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Il Principe*, VIII.

⁽⁴²⁾ *Ivi*, p. 83.

⁽⁴³⁾ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, cit., p. 179.

⁽⁴⁴⁾ QUENTIN SKINNER, *Machiavelli. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 34.

vista, Strauss manifesta, oltre a tutto, una scarsissima considerazione della realtà di tutti i giorni e, allo stesso tempo, crede che la medesima prospettiva sia implicita nelle tesi che Machiavelli ha proposto. Questa specie di distorsione storica è stata giudicata da Voegelin con speciale severità, come un «crasso errore di comprensione» e, in fin dei conti, come qualcosa che «può essere messo da parte in quanto semplice manifestazione di ignoranza filosofica». ⁴⁵

Per questi motivi, Machiavelli non rinuncia affatto alla tradizione classica, o ne rappresenta il rovescio, come sostiene Strauss; ⁴⁶ e neppure si mostra favorevole alla rinascita del mito anacronistico della romanità. La sua filosofia 'pagana' – come la chiama Skinner – è la risposta *via negativa* allo stato di decadenza di una cristianità bisognosa di riforme. Di fatto, la riforma avrà inizio quasi subito dopo la redazione del *Principe*. Secondo Voegelin, Machiavelli «comprese con molta chiarezza che il cristianesimo vive grazie alle riforme, come lo furono le missioni d'importanza storica di San Francesco di Assisi e di San Domenico di Guzmán». ⁴⁷ Pertanto, sebbene Strauss abbia sostenuto che «gli insegnamenti di Machiavelli sono immorali e irreligiosi», ⁴⁸ in realtà lo scrittore fiorentino considerò la religione come una delle istituzioni che avevano il compito di fornire la base morale indispensabile alla costruzione di una società civile fondata sul benessere dei suoi membri. ⁴⁹ In questo senso, nei *Discorsi* ricorda che gli antichi romani dedicarono ai culti religiosi una cura maggiore di quella riservata a ogni altra istituzione repubblicana. ⁵⁰ Skinner spiega in questo modo il motivo per il quale Machiavelli ebbe grande ammirazione per i costumi romani e si propose di rinverdirli: «il segreto conosciuto

⁽⁴⁵⁾ E. VOEGELIN, *History of Political Ideas*, cit., p. 83.

⁽⁴⁶⁾ Leo STRAUSS, *Strauss's response to Voegelin's Review*, in EMBERLEY & COOPER, *Faith and Political Philosophy*, p. 56.

⁽⁴⁷⁾ E. VOEGELIN, *History of Political Ideas*, cit., p. 86.

⁽⁴⁸⁾ L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 12.

⁽⁴⁹⁾ Alcuni autori collocano Machiavelli nell'ambito della tradizione riformista del cristianesimo. Cfr. GIUSEPPE TOFFANIN, *La fine dell'umanesimo*, Torino, Fratelli Bocca, 1920, e FELICE ALDERISIO, *Machiavelli. L'arte dello stato nell'azione e negli scritti*, Torino, Fratelli Bocca, 1930. In cambio, SEBASTIAN DE GRAZIA, *Machiavelli in Hell* (New York, Vintage Books, 1994 p. 59) afferma che Machiavelli «discute sempre di Dio con un atteggiamento convenzionalmente reverente». Di recente, Maurizio Viroli ha argomentato a favore di un Machiavelli che ritiene che un vero cristiano serve alla comunità di cui fa parte mediante la ricerca della libertà e del bene comune: v. ID., *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma, Laterza, 2005.

⁽⁵⁰⁾ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., I.14.

dagli antichi romani – e che il mondo moderno ha dimenticato – è che nel progresso della società civile le istituzioni religiose possono disimpegnare un ruolo analogo a quello degli individui eccezionali». ⁵¹

In ogni caso, la crisi vissuta da Machiavelli non ebbe luogo perché il cristianesimo era una religione imperfetta, ma perché venne interpretato erroneamente e, di conseguenza, mal praticato. Per questo, Machiavelli non fu affatto indifferente al significato della spiritualità e al valore delle grandi conquiste compiute dall'umanità; tuttavia, agli occhi di uno studioso come Strauss è possibile che la singolarità del suo pensiero affondi le sue radici nel desiderio di ristabilire i valori del mondo pagano. Scrive Voegelin: «Machiavelli non è un cristiano, in quanto la sua fede è un ritorno al mito della natura, nella particolare variante dello stoicismo di Polibio. La spiritualità non è assente, ma non è caratterizzata dal suo compimento trascendente; si conserva legata al mondo e si compie nello svolgimento completo della *virtù*». ⁵² Per questo, il disappunto di Strauss nasce, forse, dal personale rifiuto di celebrare la dimensione mondana dell'agire dell'uomo, e a causa dei contenuti per lui poco soddisfacenti che sostanziano la religione civile di Machiavelli.

Al qualificare Machiavelli di immorale, e, pertanto, al negare alla condizione umana in se stessa la capacità di coordinare su basi razionali fini e mezzi, è possibile che Strauss sia rimasto colpito da quello che Voegelin ha descritto come «il sogno gnostico». ⁵³ Il problema di chi si trova in questa condizione – cioè, di chi mantiene chiuso il proprio pensiero nel «sogno gnostico» - è che non riconosce il principio di realtà come primo principio, per cui tutti i tipi d'azione che dal «sogno gnostico» sono considerati morali, non solo non sono tollerati, ma sono disapprovati e condannati a causa delle condizioni in cui versa attualmente il mondo reale. Pertanto, se ci si propone, in primo luogo, di sostituire la realtà con il «sogno gnostico», ne segue di conseguenza, secondo Voegelin, che «si impedisce l'esplorazione critica delle cause e degli effetti della storia». ⁵⁴ In altre parole, solamente coloro che si sforzano di comprendere in modo adeguato l'epoca di Machiavelli e il suo contesto intellettuale, saranno in grado di cogliere il vero contenuto radicale del suo pensiero. È questo forse il punto

⁽⁵¹⁾ Q., *Machiavelli*, cit., pp. 70-1.

⁽⁵²⁾ E. VOEGELIN, *History of Political Ideas*, cit., p. 84.

⁽⁵³⁾ ERIC VOEGELIN, *Modernity Without Restrain*, ed. Manfred Henningsen, Columbia, University of Missouri Press, 2000, p. 226.

⁽⁵⁴⁾ *Ibidem*.

dove Strauss ha fallito e, proprio per questo, non ha potuto cogliere le ragioni per le quali ogni ordine politico – incluso naturalmente pure quello degli Stati Uniti – si regge sul principio machiavellico, in base al quale, affinché possa costituirsi, è indispensabile che esso prenda atto dei bisogni strutturali del mondo reale. Machiavelli provoca disagi e turbamenti perché non cessa di ricordarci la suddetta regola; ragion per cui, commenta Voegelin, «continuerà a essere impopolare presso i fautori di ogni ordine stabilito»,⁵⁵ e «tacciato di immoralità da parte degli intellettuali gnostici».⁵⁶

(⁵⁵) E. VOEGELIN, *History of Political Ideas*, cit., p. 83.

(⁵⁶) E. VOEGELIN, *Modernity Without Restrain*, cit., p. 226.

